

## A filosofia contemporânea da mente em perspectiva tomista

### Contemporary Philosophy of Mind from a Thomistic Perspective

*Alberto Leopoldo Batista Neto*<sup>1</sup>

**Resumo:** A discussão atual sobre a filosofia da mente, entre os filósofos da tradição analítica, tem origem na reforma da filosofia empreendida por René Descartes, no início da idade moderna. Apesar da inicial resistência aos modos de filosofia de inspiração cartesiana, os filósofos analíticos findaram por aceitar muitos pressupostos da filosofia de Descartes, o que envolveu a discussão em dificuldades aparentemente insuperáveis (para todas as principais correntes). Alguns filósofos de formação tomista – tradição revivida com vigor no século XX –, atentos àqueles debates, sugeriram que a reformulação das questões segundo um esquema conceitual escolástico é capaz de fornecer soluções mais satisfatórias para a compreensão da natureza psicofísica do ser humano. Porém, essa abordagem supõe a revisão de conceitos e posições profundamente enraizadas na história recente da mentalidade filosófica do Ocidente. Uma perspectiva modelada pelo tratamento dado por Alasdair MacIntyre à filosofia moral convida a considerar: por que não?

*Palavras-chave:* filosofia da mente, problema mente-corpo, filosofia analítica, hilemorfismo, Sto. Tomás de Aquino, tomismo, Alasdair MacIntyre.

**Abstract:** The current discussion over the philosophy of mind, among philosophers of the analytic tradition, has its roots in the reformulation of Philosophy undertaken by René Descartes at the beginning of the modern age. In spite of the original resistance shown toward the canons of Cartesian-inspired philosophy, analytic philosophers came to assume many of the presuppositions of Descartes' philosophy, so that the debate became involved in apparently unsurmountable difficulties (for all of the main currents of thought). Some philosophers educated in Thomism – a tradition which knew of a vigorous revival in the 20<sup>th</sup> century –, attentive to those same debates, suggested that the reformulation of the questions according to a scholastic conceptual framework is able to offer more satisfactory solutions to the understanding of man's psychophysical nature. However, such an approach supposes the revision of concepts and theses deeply rooted in Western Philosophy recent history. A perspective modeled on the treatment given by Alasdair MacIntyre to moral philosophy invites us to ponder: why not?

*Keywords:* philosophy of mind, mind-body problem, analytic philosophy, hylemorphism, St. Thomas Aquinas, Thomism, Alasdair MacIntyre.

---

<sup>1</sup> Graduado e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e doutor em Filosofia pelo Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN). E-mail: albertolbneto@yahoo.com.br.

## 1 INTRODUÇÃO

A discussão filosófica sobre a mente tem conhecido, nas últimas décadas, impressionante efervescência no ambiente acadêmico de língua inglesa, chegando mesmo a constituir ali a área temática dominante em termos de publicações e eventos. A tradição analítica em filosofia, fundada sobre a chamada “virada linguística”<sup>2</sup> e preocupada eminentemente com a solução (ou dissolução) de problemas filosóficos pelo exame (em geral: *análise*) da linguagem, experimentou uma espécie de reorientação geral, de modo que problemas sobre significado, formas proposicionais e usos linguísticos foram deslocados a uma posição marginal nos debates contemporâneos. Em muitos autores, a realidade mental (quando admitida) e os dados provenientes das ciências naturais (raramente contestados) tendem a assumir o posto de proeminência, e a mediação linguística perde sua universalidade (quando não por reconhecimento teórico explícito, pelo menos por mudança de foco)<sup>3</sup>. O cuidado com a clarificação conceitual e o rigor lógico, o caráter essencialmente polêmico e aporético (com especial atenção à apresentação e enfrentamento de contra-exemplos) e um esforço para adequar-se a uma “visão científica” do mundo, porém, permanecem como traços gerais. Com efeito, percebe-se uma nítida tendência, por parte da maioria dos autores envolvidos, à adesão a alguma forma (em regra bem explícita, mas com diversos graus de compromisso) de *cientificismo*<sup>4</sup>.

O domínio próprio da ciência, porém, é o corpóreo, material<sup>5</sup>. Quando falamos acerca de “mente”, por outro lado, não está claro (*prima facie*, ao menos) que ela poderia estar aí (i.e., nesse domínio) incluída, ou mesmo em que consistiria tal inclusão. Apesar de um número que não chega a ser

---

<sup>2</sup> Uma coletânea de textos fundamentais para esta perspectiva se encontra em RORTY, 1992. Os ensaios, aí contidos, do próprio Rorty, são bastante emblemáticos em apontar, quer os problemas da abordagem linguística, quer as significativas mudanças de perspectiva no interior da tradição analítica.

<sup>3</sup> V. GLOCK, 2008. O autor reconhece haver uma crise de identidade na filosofia analítica contemporânea, e propõe o conceito wittgensteiniano de “semelhanças de família” como critério de unificação.

<sup>4</sup> É verdade, contudo, que têm surgido diversas reações, entre filósofos da tradição analítica, ao cientificismo e posições associadas, como se vê em publicações como SORELL, 1991 e CRAIG & MORELAND, 2000. Pode-se, no entanto, considerá-las como vozes dissidentes. Em FESER, 2006 (que seguiremos de perto, em muitos pontos), os princípios do cientificismo e do naturalismo (materialismo, fisicalismo) em filosofia da mente, recebem uma crítica sistemática.

<sup>5</sup> Tal caracterização não é livre de problemas: não somente a ciência física moderna admite, ao lado da categoria da matéria, aquela de *energia*; há, além disso (que, em si, não importa muito: troque-se “material” por “natural” ou “físico”, no sentido apropriado, e o resultado não escandalizará as sensibilidades metafísicas em geral), pouco acordo verdadeiro sobre o significado preciso de termos como “material” ou mesmo “físico”. Mais sobre isso adiante.

desprezível de autores advogar a irredutibilidade do mental ao físico, apresentando diversos argumentos em prol desta tese, há uma quantidade ainda maior de autores que se empenharão em defender que a mente tem, em algum sentido, uma realidade física (ou realidade nenhuma – como rezam as teorias eliminativistas).

O que é, porém, a mente? Não há, claro, resposta trivial (alguns dirão mesmo que, a rigor, nada é). Admite-se, em regra, porém, um traço característico: a sua *privacidade*. Aquilo, isto é, que na filosofia moderna veio a ser conhecido como *subjetividade*, ou, por uma analogia gramatical, *perspectiva de primeira pessoa*. A esta realidade *subjetiva* (ou aparência), portanto, opõe-se a realidade *objetiva* acessível à investigação científica. O problema central<sup>6</sup> para a filosofia da mente será, precisamente, o de conciliar essas duas categorias (o mental ou subjetivo, de um lado; o físico ou objetivo, de outro). Em uma palavra, trata-se do *problema mente-corpo*.

A seguir, examinaremos o contexto intelectual que deu origem ao problema, descreveremos algumas das soluções encontradas na literatura, apontando dificuldades que elas enfrentam, e então mostraremos como, recentemente, alguns autores inspirados pelo pensamento de Sto. Tomás de Aquino apresentam certas posições básicas do Aquinate como solução, para o problema, mais satisfatória do que suas mais aceitas rivais. Veremos, porém, que isso envolverá, eventualmente, uma revisão profunda de princípios ordinariamente assumidos pelos filósofos analíticos contemporâneos, mas que precisamente algo dessa natureza pode vir a se revelar, afinal, necessário.

## 2 ORIGENS REMOTAS DO PROBLEMA

Embora resgatada na filosofia anglófona recente, a colocação geral dos problemas e os termos da disputa atual são uma herança do pensamento de René Descartes. Com efeito, Descartes é, em larga medida, responsável, seja pela inclinação cientificista da filosofia anglo-americana da mente (com a posição regularmente aceita de que o conhecimento relativo ao corpo, gerado através dos métodos da ciência física, é basicamente não problemático), seja pela cisão fundamental da realidade em um componente essencialmente mental e um componente essencialmente físico (quer sejam entendidos como substâncias distintas – conforme a perspectiva do próprio Descartes -, quer ainda como diferentes aspectos – não necessariamente com a mesma realidade

---

<sup>6</sup> Há, evidentemente, outros problemas importantes, mas que, em geral, dizem respeito a ajustes internos a determinadas teorias. Tais são os problemas relativos a conceitos, *qualia* (qualidades incomunicáveis da experiência individual), aos conteúdos proposicionais do pensamento, à intencionalidade, à causalidade mental, critérios de identidade pessoal etc.

– de uma ordem natural que se postula homogênea)<sup>7</sup>. Não se trata de mera eventualidade, pois os dois fatos se acham intimamente correlacionados. O nó que os ata é o projeto cartesiano de fundamentação do conhecimento, que determina a virada epistemológica que caracterizará a filosofia moderna.

A vida intelectual de Descartes tinha por centro de gravidade a sua atividade científica. Seu trabalho em física matemática e, sobretudo, sua criação da geometria analítica – permitindo a codificação algébrica das características do espaço geométrico – deram-lhe a convicção de encontrar-se em posse da chave para a compreensão segura e rigorosa da realidade natural (ímune à interminável sucessão de controvérsias que avulta na arena das alterações entre os filósofos). Tomando a peito a tarefa de conferir plena legitimidade filosófica à nova forma de empreendimento científico, Descartes realizou uma reforma radical da própria filosofia, dando à epistemologia o posto de honra entre as disciplinas filosóficas.

O célebre método da dúvida teve, entre seus efeitos, a assunção da perspectiva de primeira pessoa como ponto de partida para a especulação filosófica, e a exclusão ontológica do que não passa pelo filtro dos critérios estritos da crítica<sup>8</sup> do conhecimento, resultando no acomodamento da ontologia a padrões epistemológicos<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> SORELL, 2005 faz uma cuidadosa distinção entre o Descartes “verdadeiro”, histórico (“cartesianismo não reconstruído”), e a apropriação comum (por exemplo, entre os próprios filósofos analíticos) que dele é feita (“cartesianismo inocente”). V. também FESER, op. cit.

<sup>8</sup> O termo é kantiano, mas pode-se defender que o projeto crítico foi inaugurado por Descartes. V. MARITAIN, 1947.

<sup>9</sup> Também em Platão há uma correspondência entre conhecimento e realidade (ainda que se admitam, tanto em um como na outra, variação de graus), e a matemática desempenha o papel principal no conhecimento da realidade física. Aristóteles, ao conceder prioridade ontológica às substâncias materiais (sínolos) sobre os objetos matemáticos (abstratos) é quem torna a ontologia descontínua com a gnoseologia (v. CATTANEI, 2005). Porém, enquanto Platão considera a geometria, em razão de sua dependência da espacialidade, como investida de certo grau de irracionalidade (e, portanto, de imperfeição, desde o ponto de vista cognoscitivo – v. ERICKSON & FOSSA, 2006), a redução cartesiana da geometria à álgebra preenche as lacunas relevantes, permitindo a unificação do que eram (para Platão) graus de conhecimento em um só estatuto de certeza teórica. Embora Descartes adote, como Platão, a terminologia das *ideias*, é importante observar que, enquanto para Platão as ideias têm uma realidade antes de mais nada objetiva e independente do homem, Descartes as situa preferencialmente no interior do próprio pensamento (i.e., da *res cogitans*). O processo histórico desse deslocamento (que é, sem dúvida, importante para a compreender a concepção especificamente moderna da mente) é descrito (com ênfase na dimensão estética) por PANOFISKY, 1994.

A perspectiva de primeira pessoa emerge, na argumentação cartesiana, como decorrência do desafio cético<sup>10</sup>. Ora, a verdade, na tradição medieval (da qual Descartes, *malgré lui*, era tributário) implicava uma relação do intelecto à coisa (em se tratando de um objeto material, pertencente ao “mundo exterior”). A suspensão das certezas deixa o sujeito do conhecimento “entregue a si”, de modo a não poder contar (como evidência), quer com a fonte ordinária do conhecimento, na experiência, quer com os juízos por meio dos quais discerne a realidade<sup>11</sup>.

A ontologia da realidade, por seu turno, é concebida à imagem da ciência físico-matemática que Descartes, no esteio de Galileu, desenvolve. Galileu já havia estabelecido uma distinção entre o que depois (com Boyle e Locke) seriam chamadas as qualidades *primárias* e *secundárias* das coisas (físicas), distinção que corresponde precisamente ao que chamamos “objetivo” e “subjetivo”: aos traços mensuráveis, passíveis de tratamento matemático<sup>12</sup>, atribui-se um estatuto de “realidade” superior àquele dado às qualidades apreendidas por meio dos sentidos, porque aqueles, diferentemente destas, independem do modo particular de apreensão por parte de seres “sencientes”<sup>13</sup>. Não tardou, portanto, para que as explicações anteriormente

---

<sup>10</sup> Uma conexão entre subjetividade e tendências céticas já se tinha apresentado, na modernidade nascente, com Montaigne. V. MARTIN & BARRESI, 2006.

<sup>11</sup> As funções das diversas faculdades (sensação, fantasia, memória, intelecto – agente e possível), quer na versão mais complexa correspondente ao realismo da *via antiqua*, quer na versão simplificada do nominalismo (ou conceitualismo) da *via moderna*, constitutivamente ordenadas à apreensão de objetos assumidos como reais (v. KLIMA, 2013; EDWARDS, 2002), são, de alguma forma, perdidas. Os novos modos de apreensão deverão ser moldados de acordo com as exigências da nova epistemologia.

<sup>12</sup> I.e., geométrico. Mas, a partir de Descartes, as fronteiras entre geometria e aritmética tornam-se progressivamente mais diluídas, até a sua supressão, no século XIX, com a aritmetização da análise (v. EVES, 2004).

<sup>13</sup> Essa opinião conecta-se obviamente com a suposição de que a matemática é capaz de nos proporcionar das coisas (ou pelo menos dos conceitos e estruturas nela admitidos) um conhecimento tão seguro quanto certo. Mas, no desdobrar-se da modernidade, com a crescente utilização de métodos algébricos, a introdução de conceitos de grande valor heurístico, mas de escassa inteligibilidade efetiva (números imaginários, infinitésimos etc.), geometrias alternativas e, mesmo após a aparente “domesticação” efetuada através da aritmetização da análise e do desenvolvimento da teoria de conjuntos, com a descoberta de numerosos paradoxos e com a crise dos fundamentos, no século XX, o *status* da matemática como fonte de certezas (para não falar das dificuldades de caracterização de seu objeto) resultou gravemente abalado (v. KLINE, 1980). Mais ainda: supõe uma certa ontologia *pitagórica* da própria realidade física. Em Descartes, a substância material é *definida* como extensão. Não tardou a que prevalecesse uma concepção predominantemente *atomista* sobre a realidade material (mesmo antes da formulação dos primeiros rudimentos da moderna teoria atômica – sobre a relação entre atomismo e pitagorismo [entre os antigos], porém: BURNET, 2006), uma vez que os corpos materiais podem (aparentemente) ser concebidos de tal forma a não importar, neles, mais do que pode ser

sustentadas sobre conceitos como substância, finalidade, ação, lugar etc. fossem substituídas por outras, em que dominavam categorias como espaço, tempo (tidos como primitivos), deslocamento, massa e força<sup>14</sup>.

Diferentemente de Galileu, porém, Descartes se mostrava especialmente interessado em ressaltar a singularidade e a importância da mente (termo que, a partir de então<sup>15</sup>, passou a substituir “alma” – do qual não é exatamente sinônimo) no seu edifício filosófico<sup>16</sup>. Influenciados, indubitavelmente, pelo Cristianismo, tanto ele como muitos dentre os demais pioneiros e entusiastas da ciência moderna apressaram-se, não somente em combater tendências materialistas (e ateístas), como também em ressaltar a especial aptidão de suas próprias teorias em refutá-las<sup>17</sup>. O fato, contudo, é que, ao passo em que a ciência alargava seu império sobre o mundo físico, a mente, como sede da “subjetividade” – portanto, das distorções de perspectiva e do “antropomorfismo” que a ciência buscava, a todo custo, expurgar – e com sua ontologia singular, parecia especialmente deslocada do quadro ora composto<sup>18</sup>.

---

expresso como “qualidades primárias”. A ideia de uma realidade física *definida* por propriedades matemáticas, porém, ressurgiu intermitentemente. No século XIX, com o *energetismo* (SELVAGGI, 1988; v. também POINCARÉ, 1988). CASSIRER, 1994 chega a afirmar que a mecânica quântica constitui um ressurgimento e consolidação, em tempos recentes, do antigo ideal dos pitagóricos. No entanto, em sua nova versão, é preciso levar em conta a liberdade e a relatividade da própria matemática, e uma reinterpretação do “determinismo” (em relação à sua compreensão tradicional).

<sup>14</sup> V. BURTT, 1983. A rejeição da teleologia e a ideia de uma teoria física pautada por certo determinismo mecânico já estava disponível pelo menos desde Ockham, cuja perspectiva influenciou decisivamente o desenvolvimento da mecânica escolástica tardia, que por sua vez teria importância substancial no curso das ideias científicas que conduziu a Galileu e a Descartes (v. GHISALBERTI, 2011).

<sup>15</sup> V. MARTIN & BARRESI, op. cit.

<sup>16</sup> É importante observar que Descartes conferia à filosofia, em particular à metafísica ou filosofia primeira (que concebia de modo sensivelmente distinto de Aristóteles e da tradição anterior – não mais como culminação do exercício especulativo iniciado com o estudo da realidade física, mas como condição e fundação de todo conhecimento). A autonomia da ciência (embora ainda chamada de “ciência natural”) é explicitamente reivindicada por Newton, que relega a filosofia à mera “especulação” (que destarte adquire o sentido mais ou menos pejorativo que conserva até os nossos dias), merecendo ser chamado por Duhem de “positivista”. V. BURTT, op. cit. Na tradição analítica, é comum atribuir à filosofia a tarefa essencial de prestar serviços de esclarecimento para a atividade científica, ou mesmo de converter a própria filosofia em “ciência natural” (naturalização da filosofia). V. GLOCK, op. cit.

<sup>17</sup> Embora com um foco nas implicações da admissão da infinitude do espaço sobre a cosmovisão europeia no início da Idade Moderna, os debates reportados em KOYRÉ, 1961 são relevantes, a este respeito.

<sup>18</sup> KOESTLER, 1959 sugere que os pioneiros da ciência moderna trabalhavam “sonambulicamente” para a tessitura de uma cosmovisão bastante contrária àquilo que

O próprio Descartes, por exemplo, teve grande dificuldade para explicar como seria possível o relacionamento recíproco entre a mente e o corpo. Seu embaraço era agravado pelo fato de que abraçava uma doutrina talvez não totalmente coerente sobre a substância. Para ele, a nota característica da substância é sua *independência*. Em sentido estrito, a única substância é Deus<sup>19</sup>. A mente e o corpo são substâncias em sentido “derivado”, e “mais fraco”. Em um sentido ainda mais fraco, unem-se os dois para formar como “substância” o ser humano<sup>20</sup>. Essa união “substancial”, porém, pouco faz para esclarecer de que modo essas duas partes substanciais (que também são substâncias, e em sentido mais forte do que o é o composto) interagem (e Descartes está seguro de que o fazem). A sua ideia de “localizar” a substância mental na glândula pineal, entre os dois hemisférios cerebrais, e a de “explicar” as suas interações por meio de um fluxo de “espíritos animais”<sup>21</sup>, não somente não tiveram (compreensivelmente) muito sucesso, como, de algum modo, pelo reforço à concepção de que tudo quanto existe deve ter, em algum sentido, localização espacial e modo de ação compreendido de maneira “mecânica” (ou quase), acabaram servindo de suporte a visões materialistas<sup>22</sup>. A prole intelectual de Descartes, quer entre os dualistas, quer entre os

---

julgavam construir. FEYERABEND, 2007 chega a sugerir que o distanciamento da ciência em relação à psicologia humana, juntamente com o propósito de evitar “superstições” vinculadas com os fenômenos da bruxaria, da possessão etc. produziu um atraso de séculos no desenvolvimento da psicopatologia e de abordagens científicas sobre a mente humana.

<sup>19</sup> Sto. Tomás, nas pegadas de Aristóteles, considera o ser *pe se* (por si, ou através de si, i.e., de sua essência) como nota essencial da substância. Nesse sentido, opõe-se ao ser *em outro*, próprio dos acidentes. Na criatura, porém, a *perseidade* indica a presença, na essência, das condições para a “recepção” da existência (que a criatura não adquire por si própria) – o que não implica, aliás, uma subsistência à parte da essência, que somente se efetiva na existência concreta (como é característico do antiplatonismo tomasiano). Somente Deus, como ser por si mesmo subsistente (*Ipsum esse subsistens*) tem de si próprio a existência. A metafísica do Aquinate apoia-se, porém, numa doutrina da *analogia do ser* que falta a Descartes. V. GARDEIL, 2013. Para MARÍAS, 2004, ao eleger a independência (em sentido estrito) como nota característica da substância, Descartes abre mão de eleger um princípio de analogia unívoco, tornando equívoca sua noção de substância.

<sup>20</sup> Descartes atribui as paixões, sensações e apetites à dimensão corpórea do ente humano. Mas, de alguma forma, a mente as experimenta como sujeito (e não somente como observador). De alguma forma, têm uma espécie de natureza híbrida, cuja inteligibilidade é ainda prejudicada pelo fato de que Descartes parece admitir uma multiplicidade de substâncias mentais, mas uma só substância material (extensa). V. MARTIN & BARRESI, op.cit.; SORELL, 2005.

<sup>21</sup> V. MARTIN & BARRESI, op.cit.; SORELL, 2005.

<sup>22</sup> Thomas Hobbes, contemporâneo de Descartes, propôs uma teoria materialista e “mecânica” do funcionamento das faculdades mentais. Os empiristas britânicos, mesmo quando não explicitamente materialistas, revelavam-se, em regra, simpáticos a modelos mecânicos da mente (v. BURTT, op. cit.; MARTIN & BARRESI, op. cit.; SCRUTON, 2008).

materialistas<sup>23</sup>, tem, desde então, despendido sérios esforços para relacionar os dois aspectos sob os quais Descartes propôs classificar a realidade.

### 3 O CONTEXTO RECENTE

O problema central da filosofia analítica da mente é, como dissemos, o problema mente-corpo, e é uma decorrência direta do projeto filosófico de Descartes. Quando falamos em “filosofia analítica da mente” não queremos, claro, dizer que se trata essencialmente de um empenho no sentido de prover uma análise filosófica do conceito de “mente”, mas apenas que se trata de uma reflexão filosófica sobre a mente a partir do que foi chamado a “tradição analítica” em filosofia. Há nisso, porém, certa ironia, pois o próprio surgimento da filosofia analítica foi amplamente baseado na reação a certas consequências do projeto cartesiano<sup>24</sup>. Os primeiros passos do que se veio a chamar “filosofia analítica” convergiram para firmar uma identidade definida pela ênfase na linguagem como veículo *público* de acesso a uma realidade compartilhada. Essa escolha, claro, porta certa analogia com a supremacia das

---

<sup>23</sup> Obviamente, há um terceiro grupo relevante, além daqueles que consideram o mental redutível ao material e daqueles que têm as duas dimensões por irreduzíveis: i.e., o grupo dos que consideram o material (ou físico) redutível ao mental – os *idealistas*. Apesar de terem desempenhado papel de considerável relevo na história da Filosofia, são muito pouco representativos entre os debatedores analíticos contemporâneos (mas não inexistentes). Ainda uma *quarta* posição é o monismo neutro, segundo o qual não há senão um tipo de substância, mas indeterminado quanto a caracteres físicos ou mentais, que tem o seu mais célebre defensor em Bertrand Russell (v. FESER, op. cit.). Por limitação de espaço, não as examinaremos aqui. Para uma crítica ao monismo neutro, v. *ibid.* O idealismo, parece-me, é irrefutável, mas por demais contrário à intuição ordinária e ao “bom senso” para tornar-se amplamente aceito (não obstante sua relativa popularidade no século XIX), pelo menos enquanto houver alternativas disponíveis.

<sup>24</sup> Frege rejeitou, ao mesmo tempo, a tese de que as verdades da aritmética dependem essencialmente da estrutura arquitetônica do entendimento humano, e a de que são obtidas, por indução, através da experiência, e negou o acesso puramente “subjetivo” aos conteúdos proposicionais e ao domínio do verdadeiro e do falso (objeto da lógica), postulando, para além das realidades mental e física, uma zona objetiva do “pensamento” (entendido em sentido não psicológico), moldado, porém, segundo as formas proposicionais. Russell e Moore buscaram resgatar um realismo direto das cadeias do idealismo (ainda que Russell tenha sido, posteriormente, defensor do realismo indireto dependente de um empirismo fenomenista radical – rejeitando, ainda assim, o dualismo e o “introspeccionismo” de inspiração cartesiana), e apresentar uma maneira de lidar com problemas filosóficos por meio de análise, conceitual ou lógica. Wittgenstein primeiro (no *Tractatus Logico-Philosophicus*) propôs uma reelaboração de conceitos como o de “fato” e “proposição” para apresentar os problemas filosóficos como resultantes de meras confusões linguísticas, e, posteriormente (sobretudo nas *Investigações Filosóficas*), lançou uma argumentação tremendamente influente para o abandono do discurso sobre propriedades “privativas” da consciência, características da psicologia e da epistemologia de matriz cartesiana, preocupando-se com o sentido das expressões linguísticas nos seus contextos de uso. V. GLOCK, op. cit.



qualidades primárias sobre as secundárias, típica da mentalidade cartesiana. Mas há um nítido esforço de reconceitualização e consciência de ruptura<sup>25</sup>.

Com efeito, uma clarificação analítica do conceito de mente é objeto do trabalho seminal de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, em que submete a doutrina cartesiana<sup>26</sup> ao escrutínio do tipo de análise conceitual popularizado pelos filósofos oxonienses (como Austin, Strawson e o próprio Ryle), concluindo que a imagem cartesiana da mente resulta de erros categoriais<sup>27</sup>, e que o discurso sobre a mente, tal como se pode inferir dos contextos de uso do vocabulário que lhe diz respeito, resolve-se em referências a disposições comportamentais. A posição comportamentalista (ou *behaviorista*) representada por Ryle, contudo, não teve longa vida. Em parte, a *débâcle* do verificacionismo (doutrina associada ao empirismo lógico – de autores como Schlick e Carnap<sup>28</sup> - segundo a qual se determina o significado de um enunciado pela explicitação das suas condições de verificação ou confirmação observacional), em parte a guinada griceana (de que falaremos a seguir), tiveram sua participação no fenômeno. Mas também se pode apontar certas limitações intrínsecas da ideia de reduzir o mental ao comportamento observável: a solução comportamentalista camufla a existência do problema de explicar a aparência de causalidade do experimentado como *mental* sobre o comportamento (problema da “causação”<sup>29</sup>), uma vez que simplesmente reduz a mente ao comportamento<sup>30</sup>; além disso, o comportamento parece frequentemente ser o

---

<sup>25</sup> V. GLOCK, op. cit.; SCRUTON, op. cit. Para um elaborado argumento sobre como o estilo analítico de filosofia distingue-se do que é considerado “filosofia tradicional” (embora pouco caso se faça da distinção entre filosofia pré-cartesiana e pós-cartesiana, v. TUGENDHAT, 2006).

<sup>26</sup> Ou antes uma versão especialmente influente do “cartesianismo inocente” descrito em SORELL, 2005. V. GLOCK, op. cit.; FESER, op. cit.; COPLESTON, 1956.

<sup>27</sup> Em certo sentido, também os filósofos de inspiração tomista podem alegar o mesmo, mas sua análise e conclusões serão sensivelmente distintas daquelas de Ryle.

<sup>28</sup> Os empiristas ou positivistas lógicos buscavam aliar à defesa intransigente da “visão científica do mundo”, uma reconstrução da linguagem através dos recursos da nova Lógica (desenvolvida a partir dos trabalhos de Frege) e a adoção de critérios de significado inspirados, por um lado, no atomismo lógico de Wittgenstein (do *Tractatus*) e, por outro, no fenomenismo russelliano dos “*sense data*” (que também se integravam numa filosofia do atomismo lógico) – embora tenha havido posterior controvérsia sobre a possível adoção de uma perspectiva que toma como primitivos, ao invés dos dados sensórios, “objetos físicos” (*fisicalismo*, posição defendida por Neurath), além de outras formas de cisão interna. V. GLOCK, op. cit. e GILLIES, 1993. Para uma exposição e crítica (da perspectiva de um tomista), v. COPLESTON, op. cit.

<sup>29</sup> Este e outros deselegantes anglicismos já se encontram incorporados ao vocabulário dos estudiosos lusófonos do pensamento analítico

<sup>30</sup> O comportamentalista pode, claro, alegar tratar-se de *pseudoproblema*, mas a reputação da prática de exclusão de problemas ao estilo do positivismo lógico tem sofrido consideráveis abalos há mais de meio século, ao contrário daquela de problemas como a causação mental.

produto final de processos de reflexão e pensamento com características intencionais (i.e., referidas a determinados objetos), que podem aninhar uma cadeia de considerações bastante heterogêneas e capazes de desfecho em larga medida imprevisível, e, portanto, dificilmente traduzíveis como meras “disposições para o comportamento”.

Ryle, como foi dito, vinculava-se ao projeto, desenvolvido especialmente por filósofos trabalhando em Oxford, que recebeu o título de “filosofia da linguagem ordinária”<sup>31</sup>, baseado principalmente na guinada do pensamento wittgensteiniano que encontra sua formulação canônica nas *Investigações filosóficas*: ao invés de determinar condições universais e objetivas para a determinação do significado das expressões (e demarcação dos limites do sentido), Wittgenstein aí relaciona o significado às condições concretas de uso em contextos delimitados (*jogos de linguagem*, inseridos no enquadramento estendido das *formas de vida*), exibindo, sob a “gramática de superfície”, formas diversas de “gramática de profundidade” – o que implica a inexistência de um arcabouço lógico único e ubíquo. Um dos argumentos centrais da obra é o célebre argumento da linguagem privada, para o efeito de estabelecer o caráter essencialmente *público* dos significados (como condição essencial para a comunicação)<sup>32</sup>, o que tem por consequência a rejeição das teorias que “localizam” o significado dos termos linguísticos em representações internas à mente<sup>33</sup>. O caráter pragmático da abordagem wittgensteiniana (das *Investigações*)

---

<sup>31</sup> Contrapondo-se, assim, à dita “filosofia da linguagem ideal”, manifesta no pensamento de autores como Frege, Russell e os positivistas lógicos, que procuravam solucionar os problemas filosóficos (na medida em que são admitidos – e, desde então se tem revelado a tendência de desaparecimento das fronteiras entre a filosofia e a ciência natural, como em Neurath e Quine). Geralmente o Wittgenstein do *Tractatus* é incluído entre os filósofos da “linguagem ideal”, mas, segundo GLOCK, op. cit., pode-se entender que se trata, antes do projeto de uma *linguagem* ideal, de um para uma *notação* na qual é possível elucidar a estrutura lógica que deve ser assumida *sob* a sintaxe das línguas naturais para que atendam aos seus critérios de sentido.

<sup>32</sup> V. GRAYLING, 1996.

<sup>33</sup> Os empiristas britânicos já haviam explicitamente unido uma epistemologia “de primeira pessoa” (de matriz cartesiana) com uma teoria representacionista da linguagem (v. SCRUTON, op.cit.). Frege já havia, bem antes de Wittgenstein, atacado severamente esse gênero de teoria, também por considerações sobre o caráter público, essencialmente comunicável, dos significados, mas através da aceitação de uma ontologia “platônica” de pensamentos e valores de verdade (v. MILLER, 2007). A argumentação de Wittgenstein tem um teor mais pragmático. É importante notar que o mesmo tipo de crítica é amiúde dirigido contra as filosofias do conhecimento de Aristóteles e Sto. Tomás. Porém, há distinções bastante significativas: para Sto. Tomás (que tem uma teoria mais explícita que a de Aristóteles, a quem supõe interpretar), o conceito (que se distingue claramente das *imagens* em que tendem a se converter entre os empiristas) não é um “objeto imediato” do conhecimento, mas um seu *instrumento*, cuja realidade é *essencialmente* intencional (não no sentido de Brentano e dos fenomenólogos, que apenas aponta para um objeto de

sugeriu a teóricos como Austin a subordinação da filosofia da linguagem (ou da análise linguística, uma vez que ensejava a inclusão de sua própria teoria dos atos de fala no campo da *ciência* linguística) à *teoria da ação*. Grice, a quem depois se seguiu Searle, viu nessa tendência a ocasião para vincular o significado à *intenção* do falante<sup>34</sup>. Isso, porém, representará uma nova remissão do significado à mente e, eventualmente, um giro de 180° no que fora a “virada linguística”. Representará, também, um retorno à colocação cartesiana do problema mente-corpo.

#### 4 O EMBATE CONTEMPORÂNEO

O pendor cientificista, plenamente assimilado, inclinará fortemente as opiniões na direção do materialismo (ou naturalismo, ou fisicalismo), especialmente após o desenvolvimento, por um lado, das neurociências e, por outro, das ciências computacionais (especialmente a *inteligência artificial*), que consolidaram a impressão de que a província da mente em breve cederia em sua contumaz resistência à expansão do império científico.

O dualismo cartesiano, chamado dualismo *de substâncias*, fará, portanto, poucos adeptos, mas interessa pontuar que traz alguns trunfos na manga. Essa posição alega que mente e corpo são duas coisas essencialmente distintas e relativamente autônomas (recordemos a noção de substância de Descartes e acrescentemos a complicação de que, em regra, a substância divina é inteiramente excluída da discussão<sup>35</sup>). O problema mais óbvio é exatamente o mesmo que assombrou Descartes e seus sucessores imediatos: de que maneira essas substâncias, reconhecidamente tão distintas, podem exercer, uma sobre a

---

apreensão, não necessariamente referente à realidade externa), e implica por natureza uma semelhança (que não é “representação” ou “isomorfismo”, mas somente semelhança intencional – passível, aliás, no intelecto, de ajuste, correção e enriquecimento) com o objeto exterior, do qual provém (sendo *conceito*, e não *imagem*, não se coloca a questão da alucinação, ou mesmo do erro – pois o conceito, enquanto tal, não é “verdadeiro”, nem “falso”, cabendo essa qualificação somente ao *juízo*). Os conceitos têm, pois, fundamento objetivo na realidade (o que não implica uma subsistência independente da mente), pois se referem às essências individualizadas nas coisas mesmas. V. O’CALLAGHAN, 2003; EDWARDS, 2002; BRAINE, 2002; KRETZMANN, 1993.

<sup>34</sup> V. MILLER, op. cit.

<sup>35</sup> Complicação, e não simplificação, porque somente a Deus Descartes atribuía o título de substância em sentido primário e próprio. Além do mais, soluções dualistas clássicas ao problema da interação entre mente e corpo, como a de Malebranche e a de Leibniz, envolviam referência necessária a Deus (v. SCRUTON, op.cit.; MARÍAS, op. cit.; FESER, op.cit. Mas a discussão aprofundada do conceito de substância não é comum entre filósofos analíticos (há, claro, exceções, em regra bem recentes: v. HOFFMAN & ROSENKRANTZ, 1994, 1997; MILLIKAN, 2004).

outra, qualquer influência causal. Se a situação é, à primeira vista, tão pouco auspiciosa, onde estão os trunfos a que aludimos? Ora, pelo modo como a questão se põe, reconhecem-se, de fato, dois “modos” distintos de “ser”, segundo a nossa experiência e segundo o modelo científico aceito. Com efeito, conforme a perspectiva cartesiana, o conhecimento *começa* em nossa experiência subjetiva de nossos estados mentais, de maneira que, *prima facie*, faz-se antes concessão em admitir o corpóreo do que em fazê-lo em relação ao mental, de modo que o próprio dualismo já pode ser visto como uma postura suficientemente generosa em relação ao mundo físico<sup>36</sup>.

Mais ainda: via de regra, quando o dualista argumenta, ele não está simplesmente propondo uma explicação alternativa às teorias materialistas (ou idealistas, ou “neutras”), mas está levantando objeções contra o materialismo. Ora, aquilo que é ordinariamente admitido como *explicação*, entre os filósofos analíticos (pelo menos entre a maior parte dos envolvidos no debate corrente sobre a mente), tem precisamente o caráter de uma hipótese científica (ou “quase-científica”), mas estas se entendem como aplicadas (pelo menos de modo primário e óbvio) a classes de objetos físicos. Portanto, quando o materialista acusa o dualista de “complicar a ontologia” além do necessário, ele não está, em geral, entendendo a intenção do oponente<sup>37</sup>. Quando ele exige uma “explicação” do que o dualista quer dizer com “substância mental”, ele comete – ou chega muito perto de cometer – uma petição de princípio.

Em suma, o dualismo se apresenta, principalmente, como posição *negativa*, e como matéria de “demonstração”, antes que de “explicação”. No entanto, o dualismo também tem um conteúdo positivo, e implica, por exemplo, a defesa dos direitos de cidadania do mundo físico contra o idealismo, além da admissão da interação entre as substâncias física e mental (pois se o mundo físico não pode, pelo menos, ser de algum modo *conhecido* ou *experimentado* pela mente, pouco sentido há em postular sua existência). Um opositor, portanto, seja materialista ou idealista (ou defensor do monismo neutro – ou mesmo um cético), pode exigir argumentos adequados para tais alegações. Como a maior parte de seus adversários são materialistas, a segunda questão será, provavelmente, aquela que mais trará trabalho ao dualista. Em certo sentido, dentro do esquema normalmente aceito, é irresponsável – uma vez que se admitam como de valor explicativo somente “causas” materiais e

---

<sup>36</sup> Outrossim, é, para dizer o mínimo, duvidoso que Descartes (ou qualquer um de seus herdeiros) tenha sido bem sucedido em superar o idealismo. Kant, em particular, ainda que tenha pretendido refutá-lo, foi tido como seu profeta, tanto por seus seguidores quanto por seus críticos (v. SCRUTON, 2001). Ainda pior para os filósofos analíticos: a apropriação idealista de Kant é o que dá origem ao que chamam, não sem certo tom depreciativo, “filosofia continental” (v. CRITCHLEY, 2001). Para a crítica tomista da epistemologia cartesiana e seu colapso no idealismo: MARITAIN, op. cit.; GILSON, 1939, 1974, 1986.

<sup>37</sup> V. FESER, op. cit.

eficientes (e talvez também estruturais), que encontram aplicação somente entre entes físicos<sup>38</sup>.

O empenho argumentativo do dualista, portanto, consistirá, acima de tudo, em apresentar objeções ao materialismo. Boa parte desses argumentos tem seu ponto de partida no reconhecimento do caráter singular da experiência de primeira pessoa (o que, portanto, inaugurou, em sua versão moderna, o problema), quer se trate da experiência direta do que, entre os modernos, se chamava “qualidades secundárias” (no jargão corrente, “*qualia*”) – imediatamente acessíveis somente desde o ponto de vista do indivíduo, e cujo caráter é essencialmente privado<sup>39</sup> - quer ainda de unidade aperceptiva ou da capacidade de atribuição de significado. Outro argumento que se tornou clássico na defesa do dualismo é o argumento, de caráter metafísico/modal, da “*concebibilidade*”: se a mente não é substancialmente distinta do corpo (vivo e funcional – ou da parte relevante dele, digamos o cérebro), é metafisicamente impossível que existam separados; mas isso quer dizer que não há nenhum mundo possível (i.e., conjunto completo e consistente de estados de coisas) em que ocorra um sem o outro; mas eu posso conceber minha mente (“eu”) existindo sem um corpo (numa certa combinação de estados de coisas logicamente consistente); portanto, corpo e mente são realmente distintos<sup>40</sup>. Também este argumento depende do caráter singular, privado e individualizável que se confere à mente.

A tendência ao materialismo (fiscalismo, naturalismo) se ampara especialmente no colossal sucesso da ciência, não só em constituir-se em imponente corpo de saberes que exploram em minúcia as mais remotas

---

<sup>38</sup> A ideia da forma determinante da atividade e, portanto, envolvida na própria causalidade eficiente não está, em regra, disponível. V. CUYPERS, 2002.

<sup>39</sup> Para Sto. Tomás (e para a filosofia pré-cartesiana em geral), a qualidade dessas experiências não introduzia qualquer solução de continuidade no mundo natural, sendo plenamente admitidas aos animais não humanos (dotados de alma e percepção, mas não de intelecto e vontade). É claro que a ideia de “mente”, tal como aceita na modernidade (e que muitos não hesitam a atribuir a diversas espécies animais) não era conhecida (a “alma” era bem outra coisa que a “mente”). É de esperar, portanto, que as próprias discontinuidades (admitidas tanto cá quanto lá) não coincidam. V. KRETZMANN, op. cit.; BRAINE, op. cit.

<sup>40</sup> O argumento é devido a Kripke (v. FESER, op. cit.). Há muitos aspectos discutíveis nesse argumento: a identificação entre possibilidade metafísica e possibilidade lógica; a identificação entre possibilidade lógica e verdade em algum mundo possível; a própria noção de mundos possíveis e sua caracterização formal; a identificação de um “ente” (i.e., a mente) como individualizável, identificável por um “designador rígido” (há critérios para a especificação de tais objetos, eles próprios discutíveis) e contínuo através dos “mundos possíveis” (o que está, para dizer o mínimo, muito próximo de uma petição de princípio); a identificação do “eu” com esse ente; a possibilidade efetiva de eu me conceber sem um corpo (o que geralmente decorre da admissão de que é possível separar a experiência sensível de alguma dimensão corpórea).

regiões da (assumida) realidade, mas principalmente em seu impacto tecnológico e importância civilizacional. Acontece, porém, que, além de a admirável harmonia do coro de louvores às maravilhas da civilização técnico-científica ser ocasionalmente perturbada por vozes dissonantes<sup>41</sup>, uma razão pragmática não necessariamente se identifica a um motivo racional<sup>42</sup>. Além disso, a própria racionalidade científica foi repetidas vezes revista, adaptada, reinterpretada e reelaborada ao longo dos séculos de sua expansão e domínio. Antes de convergirem os métodos para uma concepção uniforme, de tal modo se diversificaram e alteraram que a provisoriedade, a mutabilidade e mesmo a especificidade das abordagens relativas aos diferentes contextos não escaparam aos olhos dos estudiosos que se debruçaram sobre os métodos e o estatuto epistemológico da ciência (que tampouco são entre si muito concordes).<sup>43</sup> Ainda assim, os problemas fundamentais da filosofia da mente (como o problema mente-corpo) são entendidos como problemas de ontologia<sup>44</sup>, e as soluções frequentemente apresentadas no estilo assertivo e

---

<sup>41</sup> Um apanhado de algumas entre as mais notáveis dessas vozes no século XX é exibido na introdução de ROSSI, 1992, acompanhado de apaixonado protesto em favor da ciência.

<sup>42</sup> WHITEHEAD, 2006, que considera arruinada a filosofia moderna, contaminada que está pela patologia da “abstração deslocada” (*misplaced concreteness*) e acorrentada pelo dualismo cartesiano, não hesita em caracterizar a motivação da revolução conceitual moderna como fundamentalmente *anti-racional* (é claro que o faz em sentido polêmico, opondo-a ao que chamou – de forma obviamente depreciativa – a “orgia racionalista” dos escolásticos), e em afirmar que foi precisamente a eficiência limitada do ideal científico aquilo que lhe assegurou seu rápido triunfo. Pode-se dizer que o excessivo escrúpulo racional impõe obstáculos ao progresso (e esta constatação está na raiz do “anarquismo epistemológico” de Feyerabend – v. FEYERABEND, op. cit.). Se é assim, porém, a opção automática pelo progresso não precisa ser compulsório para a filosofia. Especialmente em se considerando que “progresso” envolve um *telos*, e este não se define de maneira simplesmente espontânea. É possível argumentar, ainda, que a substituição do teórico pelo pragmático envolve um erro categorial: dizer para que uma coisa serve, ou que lugar ocupa no contexto da vida prática do homem simplesmente não equivale a dizer o que a coisa é, como é, ou por que razão é de determinado modo. E dizer que nada podemos dizer sobre as coisas elas mesmas é simplesmente uma afirmação sobre um estado de coisas particularmente difícil de definir (e que, na medida em que isso faz sentido, não pode ser senão falsa).

<sup>43</sup> Algumas exposições sobre as diversas filosofias da ciência no século XX (quando eclodiu com total força a crise epistemológica que atingiu praticamente todos os grandes ramos da ciência moderna) encontram-se em GILLIES, op.cit., CHALMERS, 1993 e DUTRA, 2003 (este último trazendo algumas discussões mais recentes, ausentes da maioria dos manuais mais populares).

<sup>44</sup> Pode-se, claro, professar, como Quine, um ideal de relatividade ontológica associado à aceitação de que as teorias científicas, por constituírem as mais refinadas e poderosas produções da cultura humana, são o que “de melhor” temos e, portanto, devemos deixá-las decidir, para sua própria satisfação, o que “existe”. V., p. ex. HYLTON, 2007. Mas é claro

confiante de quem revela segredos até então ocultos, e até de quem profana aquele que é talvez o último pico inconquistado e enevoadado a projetar a sombra do mistério sobre uma perplexa humanidade<sup>45</sup>. Alguns chegam a postular uma “ciência futura” que, mantendo-se nos mesmos trilhos que eles ora palmilham, um dia chegará a abarrotar com o mais puro ouro os imensos cofres vazios (e mesmo sob toda aparência impreenchíveis) onde depositaram suas notas promissórias<sup>46</sup>.

Do ponto de vista da formulação cartesiana (que é ainda a vigente), o materialismo não se apresenta, *a priori*, com qualquer vantagem, em termos de plausibilidade, em relação às alternativas dualista e idealista<sup>47</sup>. O materialismo, porém, tem um fator de considerável peso em seu favor: se a ciência (seja como ela for: e tomam-se aqui por referencial as ciências naturais) é modelo de racionalidade, e uma vez que tem por escopo o estudo de objetos *físicos* (ou materiais<sup>48</sup>), a menos que cheguemos a uma explicação *física* da mente, teremos (dados os pressupostos) que nos resignar a não ter explicação nenhuma<sup>49</sup>.

---

que, neste projeto, não resta muito espaço para (nem faz muito sentido) considerarmos o modo como as coisas “realmente” são.

<sup>45</sup> V. DENNETT, 1993.

<sup>46</sup> Alguns eliminativistas, i.e., teóricos que propõem a *eliminação* de toda referência ao especificamente mental e a substituição de qualquer vocabulário “mentalista” por uma terminologia estritamente fisiológica, chegam a afirmar que os próprios recursos conceituais necessários para concebermos como será a ciência do futuro capaz de implementar essas alterações ainda não foram produzidos, mas que eles certamente não apresentarão qualquer descontinuidade com o próprio projeto do materialismo eliminativista. Além da óbvia crítica de que isso é pouco mais (se tanto) que uma aposta cega (ou mesmo uma esperança “contra toda esperança”), pode-se ainda pensar que uma ciência “mais perfeita”, capaz de lidar satisfatoriamente com o problema mente-corpo (nos termos em que é apresentado) talvez incorporasse em si uma ontologia característica do propriamente mental (essa é a posição de David Chalmers). V. FESER, op. cit. Ou talvez, ainda, essa mesma ciência de tal modo se reestruture que nela não seja possível sequer formular o problema nos termos em que ora se articula. Ou (talvez com maior probabilidade) simplesmente não venha a mostrar qualquer interesse por essas questões que atormentam os filósofos.

<sup>47</sup> Pode-se mesmo dizer que, ao recorrer, como modelo de racionalidade, à ciência – esse corpo fluido de doutrinas instáveis e frequentemente tão exóticas que eludem qualquer forma tradicional de “compreensão” (HEISENBERG, 1958, em defesa da interpretação de Copenhague da mecânica quântica, sugere que, a bem da inteligibilidade, os estranhos fenômenos da nova física deveriam ser interpretados segundo os conceitos herdados da “velha” – mas essa mesma “velha física”, com seu sistema de categorias e conceitos, exerceu, ela própria, uma violência brutal contra os modos de compreensão então consolidados), - empresta-se maior credibilidade ao idealismo do que a qualquer um de seus rivais (v. BROCKMAN, 1988).

<sup>48</sup> V., acima, nota 4.

<sup>49</sup> É possível ter uma perspectiva diferente se se considera a elaboração de explicações a partir de uma perspectiva *fenomenista*: ao invés de lidar com objetos físicos, a ciência (nessa

É de esperar, portanto, que o debate em filosofia da mente orbite em torno às teorias materialistas e suas respostas às objeções que se lhes põem. A tese materialista mais óbvia é a da identidade entre o material e o corpóreo (preferencialmente, segundo a literatura, o cerebral<sup>50</sup>). Mas essa identidade pode ter uma das duas seguintes características: ou há uma correspondência biunívoca entre *tipos* de estados cerebrais e estados mentais, ou uma correspondência entre *ocorrências* de estados cerebrais e estados mentais concretos. No primeiro caso, cumpriria explicar de que maneira a mente opera deliberando, fazendo inferências, conectando dados, compondo relatos etc. de um modo que parece escapar inteiramente aos padrões de causalidade física bruta, determinados por configurações físico-químicas internas e circunstâncias ambientais externas e como, além do mais, os mesmos tipos de pensamentos (também memórias, emoções etc.) se manifestam em pessoas diferentes, e mesmo numa mesma pessoa em estágios diferentes de sua vida (em que seus estados cerebrais dificilmente seriam isomórficos entre si). No segundo, em que a conexão entre estados cerebrais e estados mentais parece fortuita (como no *monismo anômalo* de Davidson), como, ainda assim, os processos mentais exibem aparente ordem e regularidade. As duas considerações convergem para a visão de que mente apresenta um padrão de

---

interpretação) seria um modo de organização dos dados da experiência despidos de qualquer significação ontológica alheia à pura imanência (ou, pelo menos, seríamos incapazes de determiná-la). Esse é o ponto de partida do monismo neutro de Russell, que se distingue do idealismo (na opinião do próprio Russell, pelo menos) em que considera intrínsecas aos objetos “físicos” as qualidades normalmente entendidas como “mentais” (espécies de “*proto-qualia*”). Chalmers desenvolve essa teoria numa forma de *panpsiquismo* (a visão de que todas as coisas possuem “almas”), admitindo que toda a realidade tem propriedades “quase mentais”, o que assegura a sua apreensibilidade na experiência consciente. Nesse caso, não existe uma verdadeira distinção entre mente e corpo, mas não porque a mente se reduz ao corpóreo, e sim porque “mental” e “corpóreo” são aspectos de uma mesma realidade substancial (há semelhanças notáveis com a metafísica de Spinoza). Pode-se pensar que tal teoria faz uma expansão indevida dos caracteres mentais e que, afinal de contas, não consegue mostrar como uma granularidade de fenômenos “semimentais” pode gerar uma unidade de apreensão consciente (se pretende evitar o colapso no idealismo) - i.e., revelar-se-ia, afinal, incapaz de explicar a natureza e a constituição da mente (v. FESER, op. cit.). Mas, de um ponto de vista tomista, essa perspectiva encapsula uma intuição fundamental: deve haver algo formalmente comum entre mente e matéria para que possa haver interações entre elas (a forma como fonte de atividade e a intelecção como apreensão intencional da forma constituem alguns desses vínculos).

<sup>50</sup> Há algo de enganador no uso do termo “identidade” (que é o vocábulo corrente): não é que os termos sejam efetivamente intercambiáveis. Deseja-se dizer que um estado mental “nada mais é” do que um estado cerebral, mas não se admite, em regra, que um estado cerebral “nada mais seja” do que um estado mental (pois está causalmente conectado com o restante do mundo físico etc.). Trata-se, enfim, de uma forma de *redução* do mental ao físico.



funcionamento próprio. É claro que não constituem, a rigor, *refutação* da tese: nada impede, em princípio, que os padrões de causalidade em nível neurônico sejam tão complexos e intrincados (e que os “tipos” de estados cerebrais sejam definidos de forma suficientemente vaga) para que uma correspondência do primeiro tipo seja estabelecida (ou pelo menos postulada). Mas sugerem que o ordenamento *físico* deve ser, ele próprio, determinado (para a produção dos estados mentais relevantes) em termos de *funcionalidade*. Essa tese é corroborada ainda pela possibilidade (mesmo de princípio) de que as mesmas características da “mente” venham a ser reproduzidas a partir de outras configurações materiais (como em *chips* de silício<sup>51</sup>). Donde a hipótese do funcionalismo (a mais popular até o momento).<sup>52</sup>

A distinção entre essas teses, porém, não é substancialmente relevante quando se trata de fornecer respostas aos argumentos em favor do dualismo. Em todo caso, trata-se de afirmar que as características mentais são geradas<sup>53</sup> por configurações de um equipamento físico. Mas é precisamente a possibilidade de afirmá-lo que está em causa. Para isso, duas soluções fundamentais despontam no horizonte. De um lado, o *dualismo de propriedades*, que reconhece a singularidade da marca do mental, mas apresenta-o como *aspecto* do físico (corpo, cérebro), dele ontologicamente dependente, mas epistemologicamente irreduzível a ele. De outro, o *eliminativismo*, que consiste na negação de que, a rigor, exista realmente algo como a mente (juntamente com o projeto de elaborar, para substituir o discurso vinculado ao “mental”, o da “psicologia popular”<sup>54</sup>, uma linguagem rigorosamente “fiscalista”)<sup>55</sup>.

O problema, para o dualista de propriedades, não é muito distinto daquele do dualista de substâncias: como conciliar um modelo de racionalidade pautado pela causalidade eficiente e moldado nas relações entre entes físicos com a admissão de características mentais, qualitativamente distintas dos objetos ordinários da ciência. O próprio conceito de “físico” ou “material” (sobre o qual não há acordo entre os autores), como aparece no debate, está longe de ser claro e inambíguo, mas parece ter como nota característica *precisamente* a sua distinção do mental, de modo que o problema

---

<sup>51</sup> A ideia da mente como *software* é uma que se tornou popular a partir da revolução informática. Cumpre lembrar, contudo, que os feixes de fótons dispostos em um monitor, representando imagens, caracteres, ou indicando a realização de certas tarefas, são, à dessemelhança das “qualidades mentais”, obviamente físicos, e qualquer significado que possam veicular é imposto e decodificado por mentes humanas. V. FESER, op. cit.

<sup>52</sup> V. Ibid.

<sup>53</sup> Falar em “causas” pode ser inconveniente, se assumirmos o modelo de causalidade eficiente entre entes físicos: mesmo que a mente seja redutível a eventos cerebrais, ela seria *idêntica* (em algum sentido) a eles, e não por eles *causada*. Fala-se, então, em *emergência* ou *superveniência*.

<sup>54</sup> “*Folk psychology*”.

<sup>55</sup> V. FESER, op. cit.

pode ser, intrinsecamente, insolúvel. Mesmo um hipotético mapeamento, um a um, dos estados mentais sobre um catálogo de estados ou alterações físicas (havendo ainda o próprio problema de como *isolar* e identificar os eventos físicos e mentais relevantes), se em absoluto factível (o que – para sermos generosos – é bastante discutível), no máximo corrobora a tese de que o aparato cerebral *condiciona* a atividade mental – tese que a maioria dos dualistas de bom grado acolhe<sup>56</sup>.

Se é assim, porém, pode-se dar razão ao eliminativista: o tipo de explicações que admite se harmonizam confortavelmente com o paradigma de racionalidade científica geralmente aceito. À parte, porém, considerações sobre a viabilidade do projeto de reforma radical da linguagem que propõe (veja-se, na história recente, o caso do empirismo lógico), pode-se ainda acusá-lo de converter um *desideratum* metodológico em conclusão ontológica, de modo que seus adversários podem alegar razões (talvez melhor que as suas) para permanecer em suas respectivas posições.

## 5 POSIÇÕES DO TOMISMO

A história, talvez, poderia terminar aí, se não tivesse começado muito antes. O nosso relato anterior não teve por propósito somente expor o aparente beco-sem-saída<sup>57</sup> em que se meteu a filosofia contemporânea da mente (sobretudo no que diz respeito ao problema mente-corpo). Expusemos as raízes históricas do problema com o fito de mostrar que ele começa com uma escolha muito peculiar de abordagem, i.e., com a refundação da filosofia e da ciência proposta por Descartes. Embora “cartesiano” seja hoje uma palavra raramente usada com fins de elogio, não se deixa de tributar a ele o reconhecimento e a veneração devidos por ter sido um daqueles heróis que, com a intrepidez e a ousadia de um pensar independente, libertou o espírito humano das correntes colocadas por aqueles bárbaros reacionários religiosos que insistiam teimosamente em crer que a Terra estava no centro do universo e que os corpos pesados caíam porque anelavam atingir o seu destino natural; que se dedicavam a graves e barrocas discussões sobre temas tão edificantes quanto o número de anjos que pode dançar sobre a ponta de um alfinete; e que se recusavam a colocar o olho na lente de um telescópio, ciosos de proteger suas crenças contra a profanadora irrupção da realidade. A esses obtusos defensores de tradições mortas se dá o nome de “escolásticos”.

Trata-se, evidentemente, de uma caricatura. É certo que a antiga cosmologia incluía teses que ninguém, em sã consciência, hoje defenderia. É

---

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> HALDANE (2002) fala, efetivamente, em um colapso da filosofia da mente.

certo que, nos séculos imediatamente anteriores a Galileu e a Descartes, houve certo engessamento do pensamento escolástico. É certo que muitos problemas que debatiam perderam muito de seu interesse para o homem moderno e contemporâneo (embora a história dos anjos dançantes seja certamente apócrifa). Não é verdade, porém, mesmo entre os mais empedernidos entre os aristotélicos dos séculos XVI e XVII, que fossem inimigos da observação e da razão<sup>58</sup>. Acontece, claro, que a ciência pós-cartesiana acumulou, sobretudo na sua simbiose com a tecnologia, realizações espantosas<sup>59</sup>. Porém, como observou Whitehead<sup>60</sup>, o próprio sucesso do ideal científico moderno pode ser tributado a seu caráter limitado e à simplicidade redutora de suas abstrações<sup>61</sup>. Maritain<sup>62</sup> menciona um trágico mal-entendido: ao determinar como objeto a natureza sob seu aspecto quantitativo (o que permitiu, ainda, o emprego de técnicas matemáticas tão sofisticadas quanto livres em seu desenvolvimento<sup>63</sup>), a ciência moderna quis se constituir, de uma *matemática* da natureza (capaz de revelar, com o auxílio do aparato de observação desenvolvido), em uma *filosofia* da natureza<sup>64</sup>, abandonando de modo prematuro e injustificado, a metafísica aristotélica (e tomista<sup>65</sup>).

---

<sup>58</sup> Veja-se, p. ex. BURTT, op. cit.; FEYERABEND, op. cit. Para uma história mais compreensiva da ciência natural escolástica, v. GRANT, 2009.

<sup>59</sup> Além do mais, favoreceu o surgimento de uma mentalidade que transformou radicalmente as sociedades e instituições. O juízo, porém, sobre o valor *destas* realizações, é sujeito a ampla variação.

<sup>60</sup> V. nota 41.

<sup>61</sup> É verdade que a *epistemologia* foi elevada a um posto de honra, e recebeu uma atenção inédita. Contudo, a própria forma do conhecimento visado era, essencialmente, o da nova ciência. Ademais, ao se colocar a epistemologia (assim concebida) como condição de possibilidade da ontologia e atribuindo-lhe a tarefa de *provar* o realismo metafísico, abre-se o caminho para a crise da razão. V. nota 35.

<sup>62</sup> V. MARITAIN, 2003.

<sup>63</sup> V. nota 12.

<sup>64</sup> Para exposições recentes dos princípios de uma filosofia da natureza de inspiração tomista sensível aos dados da ciência moderna, v. MARITAIN, 2003; SELVAGGI, op. cit.; ARTIGAS, 2003. V. também SMITH, 2005, 2008. Em MARITAIN, 1947 encontram-se elementos de uma filosofia da ciência inspirada na teoria dos graus de abstração desenvolvida por Sto. Tomás no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* – v. TOMÁS DE AQUINO, 1999.

<sup>65</sup> Observe-se que o próprio pensamento de Sto. Tomás não produziu, de imediato, uma escola de pensamento vigorosa (em sua própria época, as principais reações a ele foram de oposição, inclusive pela autoridade eclesiástica), e chega-se a afirmar que muitos dos aspectos mais poderosos de sua filosofia foram relegados por seus maiores discípulos, ou sofreram distorção em suas mãos (GILSON, 1995; SARANYANA, 2006). Um forte ímpeto para o ressurgimento do tomismo como escola de pensamento, e que motivou grande desenvolvimento da crítica textual e da erudição tomistas, foi a publicação da carta encíclica *Aeterni Patris*, em 1879 (v. BREZIK, 1981 e MACINTYRE, 1990).

É claro que, mesmo aceitando as considerações de Maritain, isso não é suficiente para estabelecer sequer a plausibilidade da perspectiva tomista. Mas um exercício relevante está em mostrar, relativamente a problemas determinados (ou zonas de problemas unidas por certas “semelhanças de família”), se as soluções tomistas saem-se melhor do que suas rivais contemporâneas. E há um grupo de autores que consideram essas soluções especialmente aptas a escapar dos dilemas que afetam a filosofia analítica da mente.

É importante precisar que Sto. Tomás não tem um conceito de “mente” correspondente ao cartesiano<sup>66</sup>. O conceito de *alma* definitivamente não é co-extensivo à “mente” cartesiana (embora este também a chame “alma”), nem a ele muito se assemelha em compreensão. Enquanto Descartes considera que a mente é um fenômeno essencialmente humano (e divino), Sto. Tomás (com Aristóteles) considera a alma um componente essencial de todos os seres vivos (mas não de Deus ou dos anjos). Em si mesma, portanto, a alma não introduz qualquer descontinuidade no mundo natural.

A doutrina tomasiana<sup>67</sup> sobre a alma se ampara fundamentalmente na doutrina aristotélica do hilemorfismo. Todos os seres materiais são compostos necessariamente de matéria e forma, e não há, na realidade, qualquer matéria existente sem forma, embora haja formas sem matéria – como Deus e os anjos. Toda realidade atual (efetivada) o é através de uma forma. Todas as propriedades<sup>68</sup> reais dos seres expressam formas. Há formas acidentais, que dizem respeito aos predicados da coisa que não a *definem* como a coisa que é, e há a *forma substancial*, por meio da qual cada coisa é a espécie de coisa que é, e que, portanto, ordena todas as propriedades pelo ato primário do ser da coisa. A forma substancial do ente vivo é a sua alma. A alma sempre determina um modo de vida específico, i.e., conforme à espécie, constituindo o ente singular por sua união a uma quantidade delimitada de matéria (*materia signata quantitate*). A ideia de individuação pela matéria não deve conduzir à conclusão de que a alma seja, essencialmente, uma forma separada (à qual ocorre, como se acidentalmente, a união ao corpo – i.e., à matéria informada). Sto. Tomás é

---

<sup>66</sup> Embora o termo para “mente” (*mens*) apareça algumas vezes em Sto. Tomás como sinônimo de “alma racional”, ele se vincula, com mais frequência, especificamente ao *intelecto*. V. KRETZMANN, op. cit.

<sup>67</sup> O que descrevemos nos próximos parágrafos são dados elementares do pensamento de Sto. Tomás de Aquino. Para eles, pode-se consultar alguma obra introdutória como DAVIES, 1992 ou GARDEIL, op. cit. Sobre a “filosofia da mente” de Sto. Tomás: KRETZMANN, op. cit.; BRAINE, op. cit.; CROSS, 2002; HALDANE, op. cit.

<sup>68</sup> No uso corrente entre os filósofos analíticos, “propriedade” equivale (na medida em que se pode falar propriamente em equivalência) ao que, na tradição aristotélica, é um predicado, i.e., qualquer traço pertencente a um ente. Para os aristotélicos, o termo se aplica àqueles predicados que decorrem da essência (sem constituí-la). V. JOSEPH, 2008. No texto, usamos “propriedade” no sentido corrente (atual).

enfático em rejeitar qualquer noção platônica de subsistência da forma enquanto universal (o universal, enquanto predicável de muitos, só existe no intelecto que o apreende). A alma unida ao corpo existe com a existência concreta *daquele* corpo (portanto, é sempre alma individual).

Há três tipos principais de alma: a alma vegetativa (responsável pelas funções de nutrição e crescimento), a alma sensitiva (responsável pelas sensações e movimento dirigido) e a alma intelectiva (responsável pela inteligência e faculdades racionais), correspondentes, respectivamente, à classe dos vegetais, dos animais e dos animais racionais (i.e., os seres humanos). Essa sequência implica gradação, de modo que o nível posterior contém virtualmente (i.e., é de tal ordem de ser a incluir, em virtude de sua perfeição particular, aquelas propriedades). A alma humana, porém, é única em toda a ordem natural, uma vez que a atividade intelectiva, capaz de apreender, de modo intencional, as formas de todas as coisas (como conceitos, por uma abstração a partir dos *fantasmas* – imagens sensíveis registradas no sentido interno da imaginação e acumuladas na memória, mas não como reproduções das coisas mesmas, mas como ideias passíveis de aperfeiçoamento cognitivo e correção através do juízo). As características singulares do modo humano de conhecimento (mesmo iniciado invariavelmente pela apreensão dos sentidos), que, em suas operações próprias não dependem de nenhum órgão corpóreo (e a apreensão sensível é sempre de natureza corpórea – por isso os animais irracionais também apreendem “qualia”) garantem a possibilidade de subsistência separada da alma humana. Essa subsistência, no entanto, implica uma “incompletude” substancial: a alma de um homem não é um homem (o que, aliás, dá ensejo à justificação – esta, porém, teológica, i.e., não amparada exclusivamente no uso da razão natural, mas dependente da revelação cristã – à doutrina da ressurreição).

É evidente que os termos em que se coloca essa doutrina são fundamentalmente distintos daqueles da doutrina cartesiana. Não há uma abordagem “de primeira pessoa” para a caracterização da alma – por isso não há problema em atribuí-la a animais e mesmo a plantas (no primeiro caso reconhecendo-lhes a sensação e ação intencional<sup>69</sup>). Não há uma separação tão radical entre alma (mesmo em sua singularidade humana) e “matéria”: a própria noção de matéria só é concretizável por meio da forma (e essa “concretizabilidade” é tudo em que ela consiste), e a alma nada mais é que forma. Também a interação entre alma e corpo não é uma dificuldade particular, pois a alma é essencialmente ordenada ao corpo, e tem sua

---

<sup>69</sup> É claro que, entre os filósofos analíticos da mente, é comum a atribuição de “mente” a animais não humanos – o que torna as hipóteses dualistas especialmente extravagantes (e as dificuldades materialistas especialmente constrangedoras). Para um tratamento sistemático, desde uma perspectiva tomista, das diferenças entre homem e fera, v. ADLER, 1967.

existência intrinsecamente dependente daquela do corpo. Da mesma forma, o corpo se refere necessariamente a uma dada alma. Não se trata, portanto, de dois *loci* metafísicos que interajam por meio de uma causalidade concebida sob o modelo da causalidade eficiente<sup>70</sup>, não se trata, em absoluto, de duas substâncias, mas de duas partes da mesma substância<sup>71</sup>.

Neste ponto, a tese da subsistência separada da alma pode acarretar alguma dificuldade, pois parece que a subsistência por si parece pertencer exclusivamente à categoria da substância, e então a tese tomista seria uma versão do dualismo de substâncias. No entanto, se a alma fosse em si mesma substância, a sua união ao corpo seria acidental (seria uma espécie de relação, como aquela que Descartes supõe existir entre a mente e o corpo no homem), e o próprio corpo teria que ser substância (o que implicaria possuir uma forma distinta da alma) – nisso, insistir na tese da alma como substância do corpo terminaria por conduzir a um uso equívoco do conceito de substância.<sup>72</sup> Por outro lado, a forma de uma substância material<sup>73</sup> é a fonte de toda a sua capacidade para a ação (e se realiza, enquanto forma, por essa ação). Mas se a alma é capaz de ação independente do corpo, então a sua realidade como forma substancial do corpo é, de alguma forma, suplementada pelo modo imaterial de sua atividade. E se algo pode operar com independência em relação a outra coisa, não depende, estritamente, desta coisa em seu ser (pois “ser” e “capacidade para ação” de alguma forma coincidem). Isso, claro, dá à alma humana um estatuto absolutamente singular em comparação com todas as demais formas de substâncias compostas. Sto. Tomás o reconhece, e afirma, portanto, que – diferentemente de todas as demais almas – a alma humana não se reproduz pelos processos naturais de procriação, mas é criada diretamente por Deus<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> A própria causalidade eficiente é entendida, no esquema aristotélico, como ordenada pela forma na direção de um *telos*. V. HANKINSON, 2009.

<sup>71</sup> V. FESER, op. cit. (há aqui também uma lista de características que recomendam a posição tomista, que se afirma resolver ou evitar todos os principais problemas da filosofia da mente contemporânea); KRETZMANN, op. cit.; BRAINE, op. cit.; CROSS, op. cit.; HALDANE, op. cit.

<sup>72</sup> Não é improvável que o próprio Descartes tenha se inspirado nesse modelo ao conceber as relações entre a mente e o corpo.

<sup>73</sup> I.e., composta, hilemórfica: perceba-se que Sto. Tomás rejeitava categoricamente o *binarium famosissimum*, que consistia na associação entre a tese da multiplicidade das formas substanciais em um ente e a doutrina do hilemorfismo universal (tese de que todos os entes criados, incluindo as substâncias espirituais, são compostas, em certo sentido, de matéria e forma), derivado do pensamento de Avicébron (ou Ibn Gabirol). V. SPADE, 2008.

<sup>74</sup> Essa singularidade não deveria causar escândalo aos modernos, que também concebem a mente em descontinuidade com o restante da realidade admitida – com a possível diferença (se admitirmos a plausibilidade da posição tomista) de não serem capazes de prover explicações suficientemente plausíveis para a interação entre elas. Para a argumentação do

Está claro que, se julgada finalmente coerente, a doutrina do Doutor Angélico exibe traços excessivamente marcados por caracteres metafísicos para receber atenção da maioria dos filósofos analíticos contemporâneos. Suas posições em “filosofia da mente” estão solidamente articulados com muitas outras partes de um edifício filosófico<sup>75</sup> completo: epistemologia, cosmologia, teologia natural etc. Embora tenda a afastar certas sensibilidades e temperamentos filosóficos, essa característica, no entanto, por outra perspectiva, pode constituir uma grande vantagem: pois, arguivelmente, uma das principais fraquezas das perspectivas filosóficas contemporâneas, mormente no âmbito analítico, está nas dificuldades de conciliar certas teorias (p. ex., sobre a mente e a linguagem) com uma epistemologia (por exemplo) que dê suporte a muitas das alegações que ali são feitas. Em Sto. Tomás, por outro lado, teoria do conhecimento e psicologia racional encontram-se em plena continuidade, e o quadro final oferece suporte a uma vigorosa defesa do realismo metafísico (com suficiente sutileza para escapar de muitas acusações vulgares de “ingenuidade”), contrário a reducionismos e capaz de dialogar com os mais variados setores da cultura e das atividades humanas<sup>76</sup>.

## 6 PERSPECTIVAS

Isso, porém, pode posicionar o tomismo (ou, se preferirmos, a filosofia “tradicional”, enraizada na obra de Platão e de Aristóteles, da qual é continuadora), antes que como uma das posições passíveis de representação no debate contemporâneo, seja na filosofia analítica, seja na filosofia “continental”, como uma alternativa a ambos os *modos* de fazer filosofia, dotada de uma racionalidade própria e viva. Por essa via, pode-se associar o reerguimento do tomismo entre as formas filosóficas contemporâneas, ao programa de Alasdair MacIntyre para a filosofia moral.<sup>77</sup>

Para MacIntyre, não existe algo como uma arena neutra onde os diversos pontos de vista relevantes podem confrontar-se e ser julgados

---

Aquinate acerca desses pontos (com muito cuidadosa e extensa apresentação de objeções): TOMÁS DE AQUINO, 2012.

<sup>75</sup> E teológico: embora distinga cuidadosamente entre as conclusões do exercício da filosofia daquelas derivadas de premissas teológicas (sendo mesmo o primeiro pensador a enunciar essa distinção com suficiente clareza), é óbvio que o pensamento filosófico de Sto. Tomás se insere num projeto teológico mais amplo, do qual recebe seu sentido. Para a visão, porém, de que *não há* filosofia, em sentido próprio, desligada de um fundo teológico: PIEPER, 1954. Para o contexto teológico que deu origem à própria modernidade: GILLESPIE, 2008.

<sup>76</sup> Para o desafio do tomismo ante a complexidade do panorama cultural contemporâneo, v. ROWLAND, 2003.

<sup>77</sup> V. MACINTYRE, *op. cit.*, 1991, 2001.

segundo critérios universalmente admissíveis – e a suposição de que algo semelhante existe seria precisamente um dos equívocos fundamentais do ponto de vista moderno: buscando um critério de justificação racional “desencarnada” e abstrata, baseada em um conceito universal e incondicionado de razão, o projeto iluminista terminou por produzir as mais diversas formas de suporte racional – alegadamente, em cada caso, evidente e único – para os valores de uma civilização histórica e geograficamente situada (apresentando, ainda, em cada versão, não desprezível variação de detalhe). Esse compromisso com critérios de verdade objetiva com tão precário suporte motivou a demolidora crítica nietzscheniana (assim como todo o exercício “pós-moderno”).

Uma das conquistas da pós-modernidade, porém, como observou Rémi Brague<sup>78</sup>, foi ter aberto o caminho de volta à pré-modernidade. Diante de um abismo, lembra Chesterton, o único progresso possível é dar um passo para trás. Uma das posições fundadoras do ressurgimento, no fim do século XIX, da tradição tomista – nota MacIntyre<sup>79</sup> – foi a consciência de que não há, propriamente, continuidade na tradição filosófica ocidental, mas ruptura. Nietzsche é, com maior propriedade, descendente de Descartes, do que Descartes o é de Sócrates e Platão. No entanto, entre a abordagem cínica de Nietzsche (e sua prole) e o otimismo progressista da modernidade pós-cartesiana, a posição de Nietzsche leva nítida vantagem: a própria tradição analítica já começa a reconhecer o “eclipse da razão”<sup>80</sup>. MacIntyre apresenta, para a razão prática, a bifurcação: Aristóteles ou Nietzsche. O quadro pode não ser substancialmente diferente para a filosofia teórica.

## REFERÊNCIAS

ADLER, Mortimer J. *The Difference of Man and the Difference it Makes*. New York: Holt, Reinhart and Winston, 1967.

---

<sup>78</sup> BRAGUE, 2010.

<sup>79</sup> V. MACINTYRE, 1990.

<sup>80</sup> Mesmo o domínio da Lógica não permaneceu incólume: a revolução fregeana foi relativamente tardia (em comparação com a revolução cartesiana), mas não tardou a abrir caminho para o paradoxo, a vaguidade, o pluralismo teórico, a contradição. Com efeito, fala-se já em “lógica pós-moderna”, e tal fato não deveria causar espécie. V. WOODS, 2003. Em MARTAIN, 2001, SANTOS, 1966 e KLIMA, 2001, encontramos elementos de uma crítica neo-escolástica à lógica moderna. Para críticas compreensivas à própria ideia de filosofia analítica: PRESTON, 2010; WILSHIRE, 2002.



- ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da natureza*. Trad. José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2003.
- BRAGUE, Rémi. *Mediante a Idade Média: Filosofias medievais na Cristandade, no Judaísmo e no Islã*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.
- BRAINE, David. The Active and Potential Intellects: Aquinas as a Philosopher in His Own Right. In: HALDANE, 2002, pp. 18-35.
- BREZIK, Victor B., C. S. B. (Ed.) *One Hundred Years of Thomism: Aeterni Patris and afterwards A Symposium*. Houston: Center for Thomistic Studies, 1981.
- BROCKMAN, John. *Einstein, Gertrude Stein, Wittgenstein e Frankenstein: Reinventando o universe*. Trad. Valter Ponte. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.
- BURTT, Edwin. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas Filho, Orlando Araújo Henrique. Brasília: UnB, 1983.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CATTANEI, Elisabetta. *Entes matemáticos e metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. Trad. Fernando S. Moreira. Prefácios de Imre Toth e Thomas A. Szlezák. São Paulo: Loyola, 2005.
- CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal?* Trad. Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- COPLESTON, Frederick, S. J. *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*. London: Burns & Oates, 1956.
- CRAIG, William Lane; Moreland, J. P. (eds.) *Naturalism: a critical analysis*. London, New York: Routledge, 2000.
- CRITCHLEY, Simon. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University, 2001.
- CROSS, Richard. *Aquinas and the Mind-Body Problem*. In: HALDANE, 2002, pp. 36-53.

CUYPERS, Stefaan E. Thomistic Agent-Causalism. In: HALDANE, 2002, pp. 54-75.

DENNETT, Daniel C. *Consciousness Explained*. London: Penguin Books, 1993.

DUTRA, Luiz Henrique de A. *Introdução à Teoria da Ciência*. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2003.

EDWARDS, Sandra. The Realism of Aquinas. In: DAVIES, Brian (Ed.). *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. New York: Oxford University, 2002, pp. 97-115.

ERICKSON, Glenn W.; FOSSA, John. A. *A linha dividida: uma abordagem matemática à filosofia platônica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.

EVES, Howard. *Introdução à história da matemática*. Trad. Higyno H. Domingues. Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.

FESER, Edward. *Philosophy of mind: A beginner's guide*. Oxford: Oneworld, 2006.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: UNESP, 2007.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013 (2 Vols.)

GHISALBERTI, Alessandro. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Trad. Silvia Hoepfner Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2011.

GILLESPIE, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, London: University of Chicago, 2008.

GILSON, Etienne. *El realismo metódico*. Trad. Valentín García Yebra. 4. ed. Madrid: Rialp, 1974.

\_\_\_\_\_. *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*. Trad. Mark A. Wauck. San Francisco: Ignatius, 1983.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Unity of Philosophical Experience: The Medieval Experience, The Cartesian Experience, The Modern Experience*. San Francisco: Ignatius, 1999.

GILLIES, Donald. *Philosophy of Science: Four Central Themes*. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1993.

GLOCK, Hans-Johann. *What is analytical philosophy?* New York: Cambridge University, 2008.

GRANT, Edward. *História da filosofia natural: Do mundo antigo ao século XIX*. Trad. Tiago Attore. São Paulo: Madras, 2009.

GRAYLING, A. C. *Wittgenstein: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University, 1996.

HALDANE, John. *Mind, metaphysics, and value in the thomistic and analytical traditions*. Indiana: University of Notre Dame, 2002.

HANKINSON, R. J. Causes. In: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (Ed.) *A Companion to Aristotle*. Chichester: Blackwell, 2009.

HEISENBERG, Werner. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York: Harper & Brothers, 1958.

HYLTON, Peter. *Quine*. New York: Routledge, 2007 (Arguments of the Philosophers).

HOFFMAN, Joshua; ROSENKRANTZ, Gary S. *Substance among other categories*. New York: Cambridge University, 1994.

\_\_\_\_\_. *Substance: Its Nature and Existence*. New York: Routledge, 1997.

JOSEPH, Miriam, C. S. C. *O Trivium: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica: entendendo a natureza e a função da linguagem*. Trad. e adapt. Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.

KLIMA, Gyula. Existence and reference in medieval logic. In: HIEKE, Alexander; MORSHER, Edgar. (Eds.) *New essays in free logic*. Dordrecht: Kluwer, 2001, p. 197-226.

\_\_\_\_\_. The Medieval Problem of Universals. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Rev. 2013. Disponível em: <[plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/](http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/)>. Visualizado em 07. dez. 2013.

KLINÉ, Morris. *Mathematics: The Loss of Certainty*. New York: Oxford University, 1980.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Jorge Manuel Pereirinha Fernandes Pires. Lisboa: Gradiva, 1961.

KRETZMANN, Norman. *Philosophy of mind*. In: \_\_\_\_\_.; STUMP, Eleonore (Eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University, 1993.

MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Indiana: University of Notre Dame, 1990.

\_\_\_\_\_. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru (SP): EDUSC, 2001.

MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. Prólogo Xavier Zubíri; epílogo José Ortega y Gasset. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour Unir ou les Degrés Du Savoir*. 4. ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

\_\_\_\_\_. *Elementos de filosofia II: a ordem dos conceitos. Lógica menor*. Trad. Ilza das Neves. 13. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia da Natureza*. Tr. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

MARTIN, Raymond; BARRESI, John. *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York, Chichester: Columbia, 2006.

MILLER, Alexander. *Philosophy of Language*. 2. ed. London, New York: Routledge, 2007.

MILLIKAN, Ruth Garrett. *On Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts*. Cambridge, New York: Cambridge University, 2004.

O'CALLAGHAN, John P. *Thomist realism and the linguistic turn: toward a more perfect form of existence*. Indiana: University of Notre Dame, 2003.

PANOSKY, Erwin. *Idea: A evolução do conceito de belo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PIEPER, Joseph. *Leisure: The Basis of Culture*. Trad. Alexander Dru. New York: Latham Process, 1952.

POINCARÉ, Henri. *A Ciência e a Hipótese*. 2. ed. Trad. Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UnB, 1988.

PRESTON, Aaron. *Analytical Philosophy: the history of an illusion*. London, New York: Continuum, 2010.

RORTY, Richard M. (Ed.) *The Linguistic Turn: essays on philosophical method*. Chicago, London: University of Chicago, 1992.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: Aspectos da Revolução Científica*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1992.

ROWLAND, Tracey. *Culture and the thomist tradition: after Vatican II*. London, New York: Routledge, 2003.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Grandezas e misérias da Logística*. São Paulo: Matese, 1966.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2006.

SCRUTON, Roger. *Breve história da filosofia moderna: De Descartes a Wittgenstein*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SELVAGGI, Filippo. *Filosofia do mundo: cosmologia filosófica*. Trad. Alexander A. MacIntyre. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 1988.

SMITH, Wolfgang. *The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key*. Hillsdale: Sophia Perennis, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cosmos & transcendence: Breaking through the barrier of scientific belief*. 2. ed. San Rafael: Sophia Perennis, 2008.

SORELL, Tom. *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*. London, New York: Routledge, 1991.

\_\_\_\_\_. *Descartes reinvented*. Cambridge: Cambridge University, 2005.

SPADE, Paul Vincent. *Binarium famosissimum*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Rev. 2008. Disponível em: <plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/>. Visualizado em 07. dez. 2013.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6*. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad. Ronai Rocha. Ijuí: Unijuí, 2006.

WHITEHEAD, Alfred North. *A ciência e o mundo moderno*. Trad. Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

WILSHIRE, Bruce. *Fashionable nihilism: a critique of analytical philosophy*. Albany: State University of New York, 2002.

WOODS, John. *Paradox and Paraconsistency: Conflict Resolution in the Abstract Sciences*. Edinburgh, New York: Cambridge University, 2003.

.